

La refutazione della profezia di Muhammad e del miracolo coranico di Qusta ib Luqa / Ida Zilio-Grandi. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 22 (1997), pp. 677-689.

Titre de couverture : Actes du Ium symposium syro-arabicum, Kaslik, septembre 1995, Etudes arabes chrétiennes. part. 2. — Bibliogr.

I. Muhammad, Prophet, d. 632, in the Koran. II. Koran — Criticism, interpretation, etc..

PER L1183 / FT62981P

## LA REFUTAZIONE DELLA PROFEZIA DI MUHAMMAD E DEL MIRACOLO CORANICO DI QUṢṬĀ IBN LŪQĀ<sup>1</sup>

DI  
Ida ZILIO-GRANDI

A. QUṢṬĀ IBN LŪQĀ E IL SUO ANTAGONISTA .....	678
B. LA <i>RISĀLAH</i> DI IBN AL-MUNAGĠĠIM .....	679
C. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI SUL ĠAWĀB DI QUṢṬĀ .....	681
D. LA CORRISPONDENZA SULLA PROFEZIA DI MUHAMMAD E SUL MIRACOLO CORANICO .....	682
E. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE SUL ĠAWĀB DI QUṢṬĀ .....	686
F. PUNTUALIZZAZIONE SULLE DIVERGENZE NELL'USO DEI TERMINI .....	688

---

1) Relazione presentata al 1° Convegno italiano di Studi Arabi Cristiani, sul tema «Oriente Cristiano Arabo e Mondo Islamico», che si è tenuto presso il Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1-2 dicembre 1995.

## A. QUSṬĀ IBN LŪQĀ E IL SUO ANTAGONISTA

Il sapiente cristiano melkita Qusṭā ibn Lūqā, nato a Baalbek in Libano, è celebre come traduttore delle opere greche alla corte di Bagdad sotto i califfi al-Mustaʿīn e al-Muqtadir, ma è anche ben noto come autore di opere originali, di medicina soprattutto, di filosofia, aritmetica, musica e astronomia. Passò l'ultima parte della sua vita in Armenia, dove si recò nel 908 e dove morì attorno al 912 dell'era cristiana<sup>2</sup>.

Sotto il suo nome ci è giunto un *Ġawāb* (*Risposta*, noto anche come *Radd*, *Refutazione*, o più semplicemente *Risālat al-naṣrānī*, *Epistola del cristiano*), redatto in Armenia e appartenente pertanto a un periodo piuttosto definito; esso fu concepito in risposta alla *Risālah fī nubūwwat Muḥammad* (*Epistola sulla profezia di Muḥammad*) di Abū ʿĪsā Aḥmad Ibn al-Munaġġim, dotto muʿtazilita, teologo, filosofo, teorico della musica, anch'egli frequentatore della corte di Bagdad, e anch'egli morto nel 912 A.D. Oltre alla familiarità con i califfi ʿabbasidi, alla passione per le medesime discipline, alla data della scomparsa, ciò che accomunò i due sapienti fu un pari interesse per la filosofia greca e per le categorie della logica aristotelica, come dimostra la corrispondenza che li trova qui antagonisti<sup>3</sup>.

2) Per le notizie generali sull'autore si rimanda a D. HILL, *Kusṭā ibn Lūqā*, in *Encyclopédie de l'Islam*, El<sup>2</sup>, 5 (qui 1982) 533, e alla bibliografia ivi contenuta (533b). Come mise in luce il pionieristico inventario di Louis CHEIKHO, pubblicato postumo a cura di Camille HECHAMÉ, *Les savants arabes chrétiens en Islam, 622-1300*, coll. PAC 5, 1983 (al quale pure si rimanda, soprattutto, I, pp. 201-204), l'approfondita conoscenza medica di Qusṭā lo accomuna a molti dotti di religione cristiana; tra le più di sessanta opere che i repertori gli attribuiscono, le più numerose sono in effetti trattati di medicina (per un'esame approfondito di tale sua competenza si rimanda alla conferenza di Ornella MARRA data in questo stesso convegno). Tra le sue opere filosofiche, di tradizione neo-platonica, la più conosciuta è senza dubbio *L'epistola sulla differenza tra anima (nafs) e spirito (rūḥ)*, diffusa nell'Occidente medievale grazie alla traduzione latina eseguita a Toledo nel XIII° secolo, e pubblicata già nel 1911 a Beirut (Louis MAŁOŃ, C. EDDÉ, Louis CHEIKHO, *Traité inédit d'anciens auteurs arabes, musulmans et chrétiens*, pp. 121-133).

3) Entrambi i testi degli antagonisti ci sono conservati grazie a due manoscritti copiati in Siria e attualmente in Libano, *Beirut, Bibliothèque Orientale* 664, datato 1876 (la *Risālah* di Ibn al-Munaġġim ai ff. 217-232, il *Ġawāb* di Qusṭā ai ff. 232-276); e *Zaḥlah, Bibliothèque Maʿlūf*, ms. n. 1355, XVIII° secolo. Cfr. l'introduzione all'edizione critica di queste opere, basata sul solo ms. Beirut 664, di Khalil SAMIR, *Une Correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaġġim, Hunayn ibn Ishāq e Qusṭā ibn Lūqā*, in *Patrologia Orientalis*, tomo 40, fascicolo 4, N° 185, Brepols, Turnhout, 1981, dove, oltre all'edizione, compaiono una traduzione di P. NWYIA a fronte, un'introduzione dell'editore (alle pagine 525-533), un'introduzione generale di P. NWYIA (535-555). La bibliografia fondamentale, araba-medievale e moderna, su questa controversia è indicata da SAMIR, *Correspondance* (1981), *Introduction de l'éditeur*, 532. Per completezza la riportiamo, almeno nelle voci principali: IBN AL-NADIM, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Riḍā Taġaddud, Teheran, 1350 H šīʿita / 1971, su Qusṭā, pp. 353, righe

Entrambi vissero in una città e in un secolo di grande fermento; da parte musulmana trionfava il *kalām* (la teologia islamica, la riflessione sull'unità di Dio), sorto dalla tendenza muṭazilita che può considerarsi il primo tentativo di speculazione filosofica dell'Islam; da parte cristiana giungeva al culmine la ricerca della verità, resa ancor più piena grazie alla compiuta assunzione della filosofia greca, e più appassionata per lo stretto contatto con l'altra religione. Si è parlato di logica: le *Categorie* di Aristotele e l'*Isagoge* di Porfirio, i due trattati che costituiranno la *logica vetus* dell'Occidente latino, noti fin dall'origine alla patristica come strumento e ausilio all'intelligenza dei misteri, suscitavano invece quasi una rivoluzione intellettuale quando giunsero in ambiente islamico, tanto grande fu l'entusiasmo con il quale furono accolti<sup>4</sup>. Entusiasmo ben rappresentato, come verrà esposto in seguito, dalla *Risālah* di Ibn al-Munağğim.

#### B. LA *RISĀLAH* DI IBN AL-MUNAĞĞIM

Oggetto di questo saggio è il *Ġawāb* del cristiano Qusṭā ibn Lūqā. Sembra però d'obbligo tenere in costante considerazione anche la *Risālah* del musulmano, necessaria per una comprensione maggiore e per una valutazio-

---

17-18, tr. ingl. Bayard DODGE, *The Fihrist of Ibn al-Nadīm, a tenth-century survey of Muslim Culture*, Columbia University Press, New York, 1970, II, pp. 694-695; AL-BAYHAQI, *Tārīḥ Ḥukamā' al-Islām* (= *Tatimmat Ṣiḥān al-Ḥikmah*) éd. Muḥammad Kurd 'Alī, Damasco, 1946, pp. 110-111; AṢ-ṢAFI IBN AL-ʿASSĀL, *Kitāb Nahğ as-Sabīl fī taḥğīl muḥarrifī al-Ingīl*, éd. Murqus Ġirğīs, Cairo, A.D. 1926-1927, p. 90; AL-QIFTI, *Tārīḥ al-ḥukamā'* e IBN ABI UṢAYBFAH, *Uyūn al-anbā'*, riproducono su Qusṭā il passo di IBN AL-NADIM; M. STEINSCHNEIDER, *Polemische un Apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Hildesheim, Olms Verlag (ripr. an. di Leipzig, 1877) 73-77; GĀL, SI (Leyde, 1937) 225 (Ibn al-Munağğim) e p. 366 (Qusṭā b. Lūqā); Robert CASPAR, Abd al-Mağīd CHARFI, Miguel DE EPALZA, Adel-Théodore KHOURY, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*, in *Islamochristiana*, 1 (1975) 147 (Ibn al-Munağğim) e 160 (Qusṭā b. Lūqā), Paul NWYIA, *Un dialogue islamo-chrétien au IX<sup>e</sup> siècle*, in *Axes*, 9, 5 (1977) 7-22.

4) Le *Categorie* furono tradotte da Hunayn ibn Ishāq (m. 873 oppure 877 A.D., quindi di una generazione precedente i nostri autori), l'*Isagoge* giunse poco più tardi, ad opera di Abū 'Uṯmān al-Dimašqī. A.D. Sulle traduzioni cfr. Abderrahman BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, Paris, 1987 (1<sup>a</sup> ed. 1968), rispettivamente p. 89 e p. 120. Sull'entusiasmo per la logica da parte islamica si veda in generale Louis GARDET, Georges Chéhata ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane, Essai de théologie comparée*, Vrin, Paris, 1981 (1<sup>a</sup> ed. 1948) 225-226; si rimanda invece al più recente R. ARNALDEZ, *Mantik*, EI<sup>2</sup>, VI, 1991, 427b-438a (con bibliografia) per un'analisi dettagliata della ricezione, della definizione, dell'analisi e del contributo arabo alle discipline logiche nel lavoro dei più importanti pensatori musulmani (nell'ordine seguito dall'articolo: Ibn Hazm; teologi hanbaliti: Ibn Taymiyyah; teologi aṣ'ariti: Baqillānī, Ġuwaynī, Ġazālī; *falāsifah*: Ibn Ya'īš, Farābī, Ibn Sīnā, Iḥwān al-Ṣafā') fino all'accoglimento delle categorie logiche nella giurisprudenza mediante lo sviluppo dello *'ilm 'uṣūl al-fiqh*.

ne più approfondita. Consideriamo perciò brevemente le intenzioni di Aḥmad ibn al-Munaḡḡim per inquadrare la genesi e la giustificazione dell'opera di Qusṭā.

Componendo la *Risālah fī nubūwwat Muḥammad*, Aḥmad ibn al-Munaḡḡim aveva inteso dimostrare dialetticamente la veridicità di questa definitiva missione profetica che inaugurò l'Islam, rispondendo in tal modo all'originaria attitudine muṭazilita di lasciar libero corso alla ragione in materia di dogmi. Contemporaneamente, egli aveva asserito l'origine divina del Corano, di quel miracolo, cioè, che di tale missione costituisce la prova e il fondamento, e aveva successivamente utilizzato il dogma dell'inimitabilità coranica (*iḡḡāz*) come controprova della profezia stessa.

L'operazione compiuta da Aḥmad, il suo tentativo di riconoscere valore alla ragione in rapporto alla Legge facendo uso del sillogismo, è di tutto rispetto. Compariamola ad altri prodotti della prima polemica islamo-cristiana (secc. VII°-X° A.D.), trattati di autori musulmani che meritano l'attenzione di interlocutori cristiani<sup>5</sup>; compariamola, a titolo esemplificativo, alla quasi contemporanea e altrettanto celebre *Risālah* di ʿAbd Allah ibn Ismāʿil al-Hāšimī al cristiano ʿAbd al-Masiḥ al-Kindī (sec. IX°): sebbene moderata negli attacchi, essa non è che un'apologia dell'Islam diretta contro il Cristianesimo, tesa a cogliere di quest'ultimo assurdità e infedeltà; anche al-Kindī, da parte sua, risponderà allo stesso modo, con un'apologia del Cristianesimo contro l'Islam<sup>6</sup>.

La richiesta formulata da Aḥmad ibn al-Munaḡḡim e l'intera composizione della sua opera manifestano invece un intento inedito: innanzitutto egli non mira a inficiare la religione dell'altro pretendendo di conoscerla meglio di un cristiano stesso, ciò che fa appunto ʿAbd Allah al-Hāšimī e che sembra la più rimarchevole caratteristica non solo della polemica islamo-cristiana,

5) Rimandiamo ai numeri 11.14 e 12.24.11 (al-Kindī/Yaḥyā ibn ʿAdī); 11.20 e 12.31 (al-Balḥī / Ibn Zurʿah); 11.24 e 12.25 (controversia in poesia, tra al-Qaffāl al-Sasī e un cristiano anonimo), contenuti in CASPAR, CHARFI, DE ÉPALZA, KHOURY, *Bibliographie* (1975) 125-181.

6) Significativamente, nei medesimi manoscritti che contengono la corrispondenza tra Ibn al-Munaḡḡim e Qusṭā ibn Lūqā compare anche questa controversia, sulla quale si veda, innanzitutto, ancora CASPAR, CHARFI, DE ÉPALZA, KHOURY, *Bibliographie*, (1975) 143, dove viene riportato un *abrégé* dei testi. Come segnala SAMIR, *Correspondance* (1981), *Introduction de l'éditeur*, 526, l'edizione critica con traduzione francese è stata oggetto della tesi di dottorato di Georges TARTAR, Strasbourg, 1977. Per il contenuto dei testi e soprattutto per la datazione al califfato di Ma'mūn, cfr. comunque TARTAR, *L'authenticité des épîtres d'al-Hāšimī et d'al-Kindī*, in SAMIR, *Actes* I, pp. 207-221.

ma della polemica religiosa *tout-court*: chiama invece Qusṭā a discutere attorno all'Islam. Altro elemento degno di nota, egli propone un gioco imparziale, basato su una regola unica e comune che è la logica formale. E la richiesta che rivolge a Qusṭā è tanto più carica di significato se si pensa che, ancora un secolo dopo, Iliyyā al-Naṣībī accusava i musulmani di considerare l'uso della logica e in generale della filosofia nelle materie di fede come una forma di empietà (*zandaqah*)<sup>7</sup>; e ancora più tardi Ġazālī, che pure trovava nel Corano stesso l'applicazione della dimostrazione sillogistica, scriverà che nessun rapporto può mai esistere tra logica e religione, e metterà in guardia i teologi contro i pericoli insiti in questa disciplina<sup>8</sup>.

Certo, come facilmente ci si aspetta, Aḥmad non intravede in realtà alcuna separazione tra l'uso dialettico delle prove razionali e la difesa dei dogmi, e di conseguenza l'intento apologetico e l'invito alla conversione, sebbene velati, non vengono mai perduti di vista. Persuaso della verità assoluta contenuta nella propria dimostrazione che qualificò appunto come *burhān muṭlaq*<sup>9</sup>, riscontrandovi quell'evidenza "geometrica" che gli permise di qualificarla come *burhān handasī*, Aḥmad ibn al-Munaḡḡim intendeva procedere per via di confutazione, ed è per questo che chiese a Qusṭā una risposta. Attingeva al principio primo della filosofia, al principio di non contraddizione: se Qusṭā, dopo aver ammesso la verità del procedimento logico, avesse negato la profezia di Muḥammad, si sarebbe contraddetto, perché per far ciò si sarebbe trovato costretto a negare anche il sillogismo aristotelico. Ibn al-Munaḡḡim aveva quindi inviato tale suo *burhān* a Qusṭā, perché ne accettasse la validità.

### C. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI SUL ĠAWĀB DI QUSṬĀ

Il cristiano, da parte sua, rispose rallegrandosi dell'originale utilizzo della logica formale in materia di fede: tra i sapienti musulmani versati nella

7) Cfr. SAMIR nella notizia dedicata a Iliyyā al-Naṣībī, *Un auteur chrétien de langue arabe, Élie de Nisibe (Iliyyā al-Naṣībī) (975-1046)*, in CASPAR, CHARFI, SAMIR, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien (suite)*, *Islamochristiana* 3 (1977), soprattutto p. 265 (n. 22. 4. 6).

8) ARNALDEZ, *Mantik*, in EI<sup>2</sup> (1991) 433b-434a.

9) Il *burhān muṭlaq* è la forma tipica di dimostrazione sillogistica. *Burhān* è termine già coranico (Luce chiarissima venura da Dio, *Cor.* 4: 174; prova del Signore, 12: 24; miracolo, la "mano bianca" di Mosè, in quanto argomento di inconfutabile autorità, 28: 32), cfr. L. GARDET, *Al-Burhān*, EI<sup>2</sup>, I, 1960, 1367a. Esso viene assunto dalla *falsafah* nell'accezione di dimostrazione apodittica, e utilizzato, ad es., come traduzione araba degli *Analitici Secondi* (*Kitāb al-Burhān*) di Aristotele, vedi GARDET-ANAWĀTĪ, *Introduction à la théologie musulmane* (sopra, nota 4) (1948) 98.

logica nessuno a sua conoscenza, afferma Qusṭā, si era cimentato nella dimostrazione razionale della propria religione; la validità di tale utilizzo gli appare tuttavia contestabile. Egli rimprovera infatti all'avversario di non conoscere a sufficienza il procedimento dialettico; esprimendo il proprio stupore di fronte alla mancata considerazione da parte di Ibn al-Munaḡḡim del *Commento agli Analitici Secondi* di Aristotele ad opera di Temistio<sup>10</sup>, Qusṭā constata la falsità di tutte le premesse poiché non contengono gli elementi inerenti alle premesse sillogistiche e cioè: essenzialità nel senso di non accidentalità, universalità, eternità; neppure le conclusioni inferite sono universali, e non provenendo da premesse vere non si devono di conseguenza considerare né valide né corrette.

Il *Ġawāb*, è già evidente da queste poche parole introduttive, non è apologia difensiva né offensiva. Ancor più del musulmano, Qusṭā si muove in apparenza su un terreno neutrale e la sua attenzione pare rivolta esclusivamente allo snodarsi delle mosse dell'avversario per cogliere la scorretta applicazione delle regole prestabilite. Le sue risposte sono lucidissime, taglienti, non concedono all'altro alcuna inesattezza, alcuna svista; ripercorre gli argomenti di Aḥmad uno per uno, uno ad uno li contesta, e individuati i vizi che ne inficiano il percorso, propone una nuova regola: per poter continuare nella contestazione dei punti successivi, accetterà ogni volta di dare le conclusioni errate per buone. Solo indirettamente e per inciso si avverte che la passione, la posta in gioco, sono altissime. Ma non anticipiamo nulla sulla grandezza del *Ġawāb*, e lasciamo che l'autore parli intanto da sé: entriamo quindi nel vivo di questa polemica, ripercorrendola almeno nei passaggi principali; ci soffermeremo solo alla fine su alcuni temi degni di nota. Per maggiore chiarezza di esposizione, gli argomenti dei due autori saranno via via accostati, e ad ogni asserzione di Aḥmad seguiranno le obiezioni di Qusṭā; ma particolare riguardo sarà, naturalmente, usato a queste ultime.

#### D. LA CORRISPONDENZA SULLA PROFEZIA DI MUḤAMMAD E SUL MIRACOLO CORANICO

A termine della sua piccola opera, Qusṭā riassume il percorso del suo antagonista, scomponendolo e sfrondandolo di ogni prolissità superflua e individuando cinque universali. Per rendere maggiormente la complessità delle sue risposte, però, è preferibile ricorrere direttamente al *Burhān* dell'

---

10) Che Qusṭā chiama *Epistola sulla Dimostrazione (Maqālat al-Burhān)*, cfr. NWYIA, *Correspondance*, 655 in seguito a A. BADAWI, *Commentaires sur Aristote*, Beirut, 1972, p. XVII. Sulle traduzioni arabe di Temistio ancora BADAWI, *Transmission*, (1987) 115-117.

avversario, dove ritroviamo, sintetizzando al massimo, i seguenti sillogismi categorici. Veniamo al primo:

1) Muḥammad fu creatura intelligente e dotata di buon senso, anzi, la più intelligente e la più dotata, come è ammesso da tutti gli appartenenti a tutte le nazioni e comunità, musulmane e non musulmane;

2) nessuna persona intelligente, quindi tantomeno la più intelligente, intraprende un'azione senza essere certa del successo

3) Muḥammad, quando sfidò gli increduli a imitare il Corano, era necessariamente certo del successo, cioè della loro incapacità di imitazione, era certo, dunque, dell' *i'ğāz al-Qur'ān*, l'inimitabilità coranica. Muḥammad sfidò gli arabi a comporre un'opera nella loro stessa identica lingua, usando le medesime parole che essi usavano, dice Ibn al-Munağğim: se non fosse stato certo di riuscire, non avrebbe mai intrapreso un'azione così contraria all'intelligenza e al buon senso<sup>11</sup>.

In risposta, Qusṭā contesta la verità di entrambe le premesse. Contro la prima premessa egli afferma che:

1) non è vero affatto che Muḥammad sia da tutti riconosciuto come la creatura più intelligente; è vero invece che ogni nazione, ogni comunità, riconosce la superiorità del proprio fondatore, tanto nelle qualità di spirito che nella perfezione dell'intelligenza che nella solidità del giudizio: Mosè per gli ebrei, ad esempio, o Simon-Pietro per i cristiani, o Alessandro Magno per i greci, Ippocrate, Platone, Aristotele, Galeno, Euclide e così via per i filosofi, Zoroastro per i Mazdei. In definitiva, egli trova che nessuna nazione concordi con la comunità musulmana a proposito della superiorità intellettuale e morale di Muḥammad<sup>12</sup>.

2) contro la seconda premessa (tutti sono d'accordo nell'affermare che un uomo intelligente non intraprenderebbe mai un'azione, come in questo

---

11) Ci sembra interessante sottolineare che, in generale, il successo di Muḥammad come argomento della sua veridicità fu sentito come argomento forte al punto da poter intaccare la sicurezza cristiana; un esempio può essere costituito dal *Kitāb ad-dīn wa ad-dawlah* di ʿAlī AṬ-ṬABARĪ (m. 855 A.D.), nestoriano passato all'Islam, che rinviene proprio nella buona riuscita uno dei segni del Profeta (al. cap. 7, cfr. CASPAR, CHARFI, DE EPALZA, KHOURY, *Bibliographie*, (1975) 20, n° 11.10.

12) È questo uno dei rari luoghi dove Qusṭā si lascia andare a una sorta di compiacimento: non c'è accordo neppure tra i musulmani stessi, ricorda infatti, e cita sia la forte venerazione per ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb sia una comunità si'ita secondo la quale Gabriele si sarebbe sbagliato nel confidare la Missione a Muḥammad e non a ʿAlī ibn Abī Ṭālib, cfr. SAMIR-NWYIA, *Correspondance* (1981) 612 (arabo) e 613 (francese).



caso la sfida appunto, senza essere certo del risultato), Qustā accusa l'avversario di scarsa profondità di indagine. Sebbene a prima vista l'asserzione appaia come vera, è invece vero il contrario: ogni acquisizione di conoscenza si ottiene senza certezza di ciò che avverrà, tutti gli atti umani sono sottoposti al dubbio sulla riuscita. Nel caso particolare di Muḥammad, se egli avesse agito solo quando era certo della buona riuscita della sua azione, non sarebbe sceso in battaglia a Ḥunayn e a Uḥud, dove perse decimando il proprio esercito; e il fatto che abbia perduto non lo rende meno intelligente. È piuttosto giusto affermare, continua Qustā, che l'uomo intelligente e virtuoso intraprende in generale un'azione quando le probabilità di riuscita gli appaiono maggiori delle probabilità di fallimento; riguardo alla sfida di Muḥammad agli increduli, è conforme all'intelligenza che egli li abbia sfidati confidando nelle proprie capacità retoriche, mentre non è conforme all'intelligenza che abbia agito senza una conoscenza eccellente della lingua araba e delle regole dell'oratoria.

3) Quindi, conclude, non è valido e corretto affermare che Muḥammad sfidò gli increduli certo della loro incapacità, ma ammette che lo sia, e accetta la conclusione per poter continuare la propria refutazione.

Passiamo quindi al successivo sillogismo di Aḥmad ibn al-Munaḡḡim:

1) Muḥammad aveva una conoscenza certa del risultato;

2) La certezza nelle cose inconoscibili (*al-ḡayb*) non appartiene all'uomo, non appartiene alla natura degli esseri creati; ma appartiene solo a Dio;

3) Di conseguenza, la certezza di Muḥammad appartiene necessariamente a Dio, e si deve considerare rivelazione divina.

Questa risponde alla premessa 2) che la conoscenza certa del *ḡayb*, l'invisibile, l'inconoscibile, non appartiene solo a Dio, ma appartiene anche all'uomo, per mezzo delle tecniche e delle arti divinatorie; oltre alle previsioni meteorologiche, all'analisi sintomatica della medicina, egli cita a titolo d'esempio la *ru'yā*, la premonizione possibile all'uomo nel sogno. È invece conforme al vero affermare che esiste una differenza tra la conoscenza certa dell'uomo e la conoscenza di Dio, poiché quella umana è soggetta alle limitazioni spazio-temporali, mentre quella di Dio è assoluta. Quindi, continua Qustā, non è per nulla necessario che la certezza di Muḥammad provenisse da Dio, perché poteva anche provenire dalla fiducia nelle proprie abilità di lessico e di stile. Potendo provenire da Dio ma anche da una umana consapevolezza, non si può considerare la conclusione come necessaria.

Ma, ancora una volta, Quṣṭā la ammette ugualmente e giunge alla refutazione di un terzo sillogismo di Ibn al-Munaḡḡim:

- 1) La certezza di Muḥammad nell'inimitabilità coranica è rivelazione divina;
- 2) Chi riceve una rivelazione divina è profeta;
- 3) Quindi Muḥammad è profeta, inviato da Dio.

Quṣṭā contesta ora la seconda premessa: chi riceve da Dio un insegnamento, una rivelazione, non necessariamente viene da Lui investito della dignità profetica. Numerosi esempi, tratti dalla storia antica e più vicina all'autore, fondano la sua asserzione: come il sogno di Nabuchodonosor sui re che gli sarebbero succeduti e sull'avvento del Messia, o il sogno di uno dei fratelli Banū Mūsā sull'empietà del filosofo al-Kindi<sup>13</sup>. Costoro, ricevettero senz'altro comunicazioni da parte di Dio, ma certamente non furono profeti. Su tale base non si può quindi sostenere, conclude Quṣṭā, che Muḥammad sia profeta.

Alla fine della propria dimostrazione della *nubūwwa* di Muḥammad, quindi in qualche modo al di fuori dello stretto percorso dialettico che abbiamo ricostruito fin qui, Ibn al-Munaḡḡim aveva trattato l'elemento concomitante alla *nubūwwa*, e cioè l'inimitabilità coranica, usandola come prova di quella, e aveva ricordato i numerosi passi del Libro Sacro dell'Islam relativi alla sfida e all'incapacità degli increduli. Quṣṭā non tralascia di refutare la posizione dell'avversario anche su quest'ultimo punto, che suscita anzi tutto il suo interesse. Il discorso di Ibn al-Munaḡḡim poteva ancora ridursi a un sillogismo:

- 1) Il miracolo profetico è inimitabile;
- 2) Il Corano è inimitabile;
- 3) Il Corano è un miracolo profetico.

Riferendosi alla prima premessa (il miracolo profetico è inimitabile) Quṣṭā discute la sensatezza dell'inimitabilità come elemento costitutivo del miracolo, e porta, come esempi contrari, le grandi opere nella storia dell'umanità, le piramidi, il faro di Alessandria, le colonne di Baalbek, e si sof-

---

13) M. 873 A.D., vissuto a tra Baṣrah e Baḡdād si considera il primo grande filosofo degli arabi. Dapprima protetto dai califfi ʿabbāsi di al-Ma'mūn e al-Mu'taṣim, cadde in disgrazia sotto il conservatore al-Mutawakkil; tale rovescio di fortuna si ascrive appunto alla denuncia di uno dei tre Banū Mūsā, celebri matematici, anch'essi traduttori di opere greche.

ferma, in modo molto pertinente, sul caso letterario dei poemi di Omero: tutte opere inimitabili, uniche e irripetibili come ogni prodotto del genio umano, ma non miracoli profetici, non prove di missioni. Ancora una volta, come di consueto per poter proseguire nella propria argomentazione, Qusṭā accetta la nozione di inimitabilità come elemento costitutivo del miracolo ma rimprovera al suo avversario di non saper distinguere tra inimitabilità per natura e inimitabilità di fatto<sup>14</sup>: è assurdo, egli nota, mettere sullo stesso piano un miracolo letterario come il Corano e miracoli del tutto differenti come la resurrezione dei morti, o l'apertura delle acque; più propenso ad accogliere l'idea di una miracolosa inimitabilità per natura, rifiuta *in toto* l'idea di riconoscere come elemento fondante del miracolo profetico l'inimitabilità di fatto.

Qusṭā avanza ugualmente più di un sospetto sull'*i'ğāz al-Qur'ān*, ed ecco che contesta allora la seconda premessa. Considera gli elementi di tale inimitabilità, li relativizza alle varie discipline e trova che in grammatica, diritto o storia molte opere si possono considerare superiori al Corano, i libri di Sibawayhi per la grammatica, ad esempio, o quelli di Abū Ḥanīfah per il diritto, o le storie universali e le cronache. Il solo punto su cui accetta la discussione è lo stile: riconosce infatti che l'originale utilizzo della rima in assenza di scansione metrica è da considerarsi in certo qual modo inimitabile, nel senso di insuperabile ai tempi di Muḥammad, non fosse altro che per l'assoluta novità. Ma anche questa inimitabilità viene contestata dall'autore cristiano, e la sfida stessa di Muḥammad all'imitazione (il *taḥaddī*) gli appare come una sorta di sotterfugio; in ogni caso, infatti, il fondatore dell'Islam avrebbe potuto asserire tale inimitabilità: se gli avversari avessero prodotto un discorso avente la stessa metrica, Muhammad avrebbe risposto "avete semplicemente imitato questa metrica", se avessero opposto una metrica diversa avrebbe risposto "non avete assolto al compito stabilito perché non avete usato la medesima metrica". In definitiva, egli considera quindi l'*i'ğāz al-Qur'an* davvero indimostrabile.

#### E. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE SUL ĠAWĀB DI QUSṬĀ

Cosa possiamo concludere a temine di tale descrizione? Che Qusṭā usa le regole della logica aristotelica in modo più sano e corretto del musulmano? Che è meno vincolato, più spregiudicato del suo antagonista? Che ha gioco più facile perché tratta di un argomento che in fondo non tocca per

14) Nella terminologia usata da Qusṭā ciò suona piuttosto come inimitabilità "naturale" e "non naturale", pp. 670 e 671.

nulla la sua religione? Certamente, il discorso di Qusṭā procede liberamente, il suo pensiero, scevro da precomprensioni di alcun tipo, è limpidissimo; si dipana senza oscurità e quasi senza sforzo, unico vincolo essendo la conformità dell'argomentare alla pura ragione. Ma viene facile un'altra domanda: è solo questo l'intento del *Ḡawāb*?

Ciò che Qusṭā mette in luce, ma dietro le righe, sommessamente quasi, è che il discorso di Ibn al-Munaḡḡim non poteva essere né spregiudicato né libero, perché sotto il vincolo logico stava ben radicato il vincolo del dogma religioso. Il musulmano non lo dichiarava, era verosimilmente convinto di averlo eluso, ma esso rendeva comunque la sua piccola opera costretta entro parametri che la pura ragione non può che considerare arbitrari. A che scopo darsi come unica forma il sillogismo se la forza dell'oggetto materiale posto in causa è tale da informare ogni altra cosa di sé? In altre parole, Qusṭā rimprovera l'antagonista di non sapersi spogliare di quel bagaglio culturale che lo caratterizza infine come musulmano (e che però, in diverso caso, ne avrebbe fatto uno *zindīq*). Il mondo di Ibn al-Munaḡḡim, pur nel razionalismo dei Muṭtazilah, è in effetti l'immutabile mondo del Corano, entro i confini del suo dettato stanno circoscritti tutta la storia e il significato degli uomini; nelle parole del dotto musulmano emerge continuamente, in tutta la sua gravidanza, la corrispondenza tipicamente coranica tra successione temporale e amelioramento dottrinale, tra *post* e *plus*, tra ultimo e definitivo. Mentre Qusṭā oppone un *kalam* basato sulla sola ragione e non sulle esigenze della fede né sulla necessità delle Scritture<sup>15</sup>.

Ma il messaggio del nostro autore non è ancora tutto qui. Nel suo *Ḡawāb* egli rappresenta anche lo sforzo compiuto dai primi cristiani per esprimersi nella lingua e nelle categorie arabo-musulmane<sup>16</sup>, e rivendica alla logica formale la sua genuina funzione di grammatica universale che trascenda le espressioni verbali per basarsi unicamente sugli intelligibili e le idee<sup>17</sup>. In suo nome, Qusṭā contesta il vincolo linguistico che il vincolo dogmatico comporta, e in nome di una possibilità effettiva di confronto e di

15) Ciò che distinguerebbe il *kalām* cristiano da quello musulmano, come osserverà il già citato ʿIlīyā al-Naṣībī (m. 1046 A.D.) nel suo *Kitāb al-maḡālīs* (cfr. SAMIR, *Un auteur chrétien*, sopra, nota 7, 1977, 265).

16) Cfr. *Islamochristiana* I (1975), nelle parole introduttive alla bibliografia del dialogo islamo-cristiano, 125. [sopra, nota 3 in fine].

17) Utilizziamo l'accostamento logica / grammatica perché ci sembra che ben rifletta il pensiero di Qusṭā sebbene non appartenga a lui qui ma a un altro grande traduttore cristiano, Abū Bīṣr Maṭṭā b. Yūnus nella nota conversazione sulla logica con il grammatico musulmano Abū Saʿīd al-Sirāfi raccolta da al-Tawḥīdī e analizzata da GARDET, *Al-Mantik* (1991) 429a.

dialogo, chiede l'uso dei termini arabi *sicut sonas*, qualunque sia la loro portata teologica all'interno del sistema islamico. Non accetta l'uso di una lingua impregnata di valenze religiose e ne propone un uso assoluto, a costo di imporlo al suo antagonista. Del resto, esisteva alternativa?<sup>18</sup>

#### F. PUNTUALIZZAZIONE SULLE DIVERGENZE NELL'USO DEI TERMINI

Poiché la questione linguistica ci sembra di estrema rilevanza, ci soffermiamo su tre casi rappresentativi di divergenza, costituiti dalla voce *ḡayb*, mistero, assenza, invisibile, per quanto concerne il vincolo costituito dal verbo coranico; dalla voce *ru'yā*, sogno, visione premonitrice, per quanto concerne il vincolo delle Tradizioni profetiche, e dalla voce *mu'ḡizah*, miracolo/prova di profeta, per quanto concerne infine il vincolo del linguaggio religioso convenzionale.

Si è visto, a proposito del secondo sillogismo di Ibn al-Munaḡḡim, come Qusṭā contestava l'appartenenza esclusiva del *ḡayb* a Dio, citando tra l'altro come esempi le scienze mediche e meteorologiche; tutto ciò sicuramente è invisibile, ed è parte costitutiva del *ḡayb*: egli chiede dunque che tale termine sia inteso solo come ciò che sfugge all'immediata percezione sensibile. Per Ibn al-Munaḡḡim, invece, il *ḡayb* era ciò che si nasconde (*ḡāba fī*) nella conoscenza divina ed è assente (*ḡāba 'an*) dalla conoscenza umana<sup>19</sup>: non soltanto ciò che sfugge alla percezione immediata dei sensi, come propone Qusṭā, ma il mistero di Dio, che in quanto tale è del tutto inaccessibile all'uomo, o parzialmente accessibile per via di rivelazione. Ammettere che la conoscenza del *ḡayb* possa appartenere anche all'uomo, suona, per un musulmano, come una contraddizione in termini.

Nell'asserire che il *ḡayb* appartiene anche all'uomo, veniamo al secondo esempio, Qusṭā portava il caso del sogno veritiero, del sogno premonitore: egli affermava, sulla base dell'esperienza di ognuno, che l'uomo può

18) Pena il naufragio totale del dialogo, l'alternativa non ci sembra rappresentata dall'invenzione di nuovi termini; stiamo pensando alla voce *uqnūm*, improntata al siriano *qu-nūm*, introdotta nel IX° secolo dal nestoriano 'Ammār per esprimere il concetto di persona trinitaria. Cfr. S. GRIFFITH, *The Concept of al-uqnūm in 'Ammār al-Baṣrī's Apology for the doctrine of the Trinity*, in *Actes du premier Congrès international d'études arabes-chrétiennes* (Goslar, sett. 1980), *Orientalia Christiana Analecta* n° 218 (Roma, 1982) 169-191.

19) Cfr. *Cor.* 10:20: "L'invisibile è di Dio" (*Innamā al-ḡaybu li-llahi*), e *Cor.* 6:59. "Presso di Lui (solo) sono le chiavi dell'Arcano" (*Mafātīḥu l-ḡayb, lā ya'lamuhā illā huwa*); la traduzione italiana del Corano qui utilizzata è di A. BAUSANI, *Il Corano*, Sansoni, Firenze, 1975.

avere conoscenza certa dell'invisibile attraverso i sogni, in maniera autonoma dall'intervento divino. Questo dà l'esatta misura della distanza che separa l'espressione del cristiano da quella del musulmano, per cui la *ru'yā* è invece assimilabile alla visione profetica, e, in modo incontrovertibile, comunicazione della scienza divina all'uomo<sup>20</sup>. Corrispondendo alla richiesta di Qusṭā, Ibn al-Munaḡḡim si troverebbe a liquidare tutto il *ta'ḥīr*, l'interpretazione dei sogni come svelamento dei messaggi di Dio, quella scienza che presuppone appunto l'origine divina e la dignità semi-prophetica del sogno veritiero.

L'esempio terzo e conclusivo è il miracolo, la *mu'ḡizah*. Nell'ultima parte del suo *Ḡawāb*, Qusṭā sottoponeva a questione la coincidenza tra miracolo e atto inimitabile, e affermava che se anche il Corano si considerasse inimitabile, ciò non comporterebbe necessariamente che esso sia un miracolo; rifiutava dunque di vedere una *mu'ḡizah* nell'*i'ḡāz*, mentre per Ibn al-Munaḡḡim, come per ogni musulmano, i due termini definiscono in ultima analisi la stessa cosa: infatti, dietro la definizione arabo-islamica di miracolo (*mu'ḡizah*) sta proprio la dottrina dell'inimitabilità coranica (*i'ḡāz*), tanto che in entrambi i casi si impiega la medesima radice ḡz che esprime appunto l'incapacità di imitare. E questa era forse la richiesta più ardua da accettare: come affermare che il miracolo non è inimitabile, come concordare sul fatto che tale inimitabilità non sia l'elemento costitutivo del miracolo, se esso si chiama "atto inimitabile"?

San Marco 2474  
30124 Venezia - ITALIA

Ida ZILIO-GRANDI

---

20) Un notissimo *ḥadīṭ*, più volte citato dalle sei raccolte canoniche di tradizioni, da Mālik ibn Anas e da Ibn Ḥanbal, afferma che la *ru'yā* è quarantaseiesima parte della profezia, cfr. Arent Jan WENSINCK, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Brill, Leiden, I, 1936, p. 343.